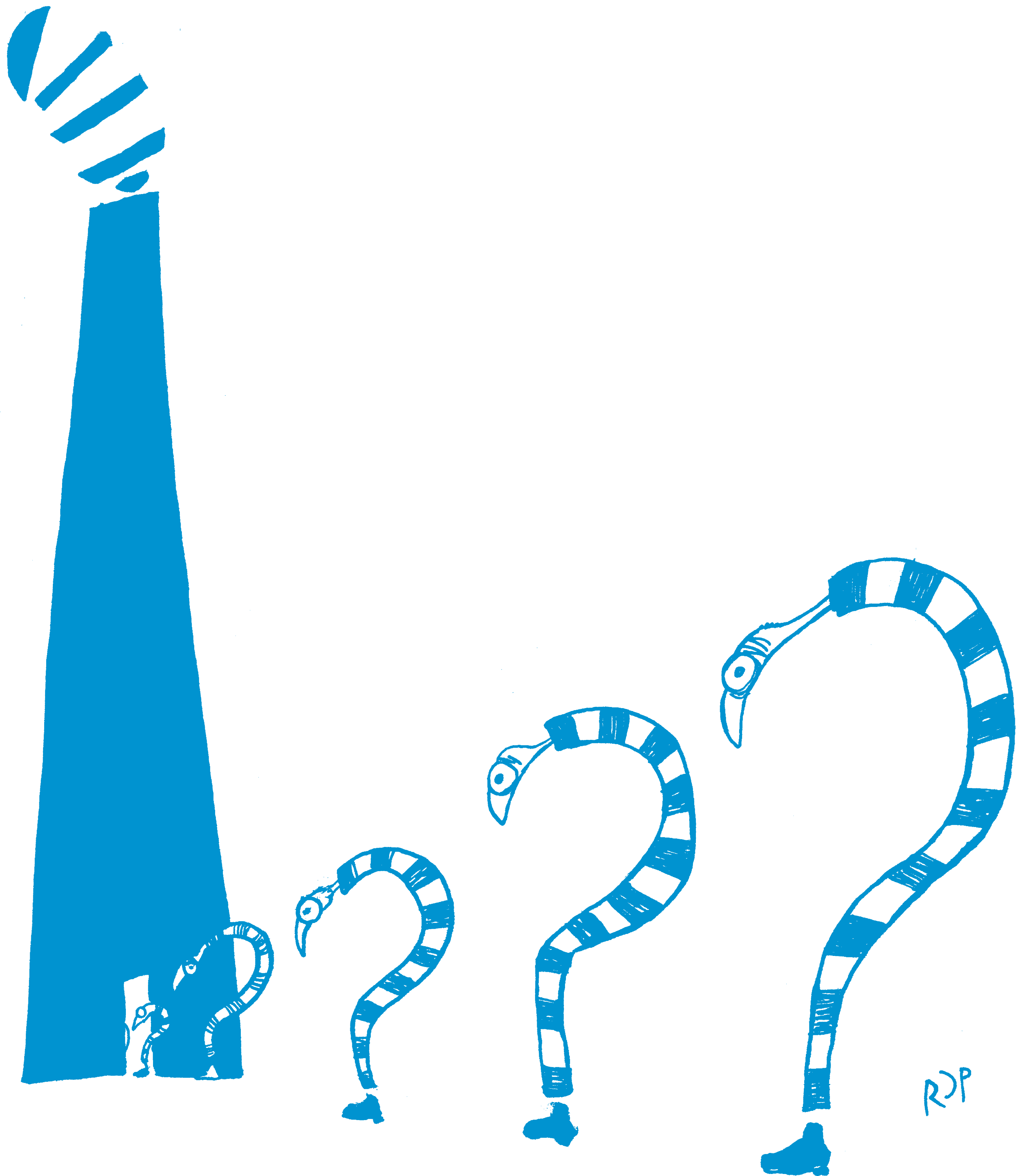
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

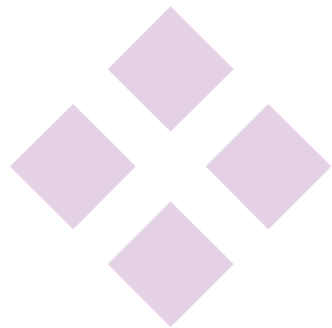
CLASE N° 30

AUSCHWITZ Y LA FILOSOFÍA



QUÉ ES LA FILOSOFÍA
Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Un *dictum* es una aseveración contundente. Quien lo dice busca golpear, sorprender, despertar algo posiblemente en reposo o dormido en quien lo lee. Un *dictum* no necesita demostrarse. Para eso es un *dictum*. Un *dictum* no es democrático. Se impone. Incluso puede no importarle discutir lo que ha dicho. Que lo discutan los demás. Un *dictum* tiene su fuerza en tanto no es aclarado por quien lo dijo. Ahí está: está dicho. ¿Es una verdad? ¿Se propone el *dictum* ser una verdad o se propone generar verdades sacudiendo conciencias aletargadas? Lo cierto es que la posición en que queda quien ha lanzado el *dictum* no siempre es cómoda. Si ha tenido la ventaja de morirse el *dictum* queda ahí, en manos de los otros. Pero si continúa viviendo los otros –en algún insalvable momento– le pedirán cuentas por su *dictum*, hartos de interpretarlo. Esto le ocurrió a Theodor Adorno quien arrojó un *dictum* célebre. El *dictum* (al que definimos, de inicio, como una *aseveración contundente*) era exactamente esto: aseveraba algo contundentemente. El *dictum* contundentemente aseveraba: *después de Auschwitz no se puede escribir poesía*. La interpretación que se impuso –luego de demasiadas interpretaciones– fue que, después de Auschwitz, no se puede escribir poesía como *antes* se escribía. Sin embargo, era inevitable, el mismo Adorno tuvo que hacerse cargo de su *dictum* y echar luces sobre él. "La reflexión de Adorno sobre el nacionalsocialismo y sus crímenes (escribe Enzo Traverso) a menudo ha sido reducida a este aforismo lapidario y un poco tonto que concluye un texto de 1949 sobre la idea de *Kulturkritik*. Sin negarlo nunca, intentó al menos matizar y relativizar su alcance" (Enzo Traverso, *La historia desgarrada, ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, p. 133).

Theodor Adorno era un marxista aristocrático. Era medio judío. Condición, les aseguro, que conozco muy bien y no es fácil de resolver. Adorno eligió un camino envidiable. Su padre se llamaba Oscar Alexander Wiesengrund, un hombre consagrado al negocio de los vinos en Stuttgart. Theodor Adorno debió llamarse Theodor Wiesengrund. Al modo de los actores de cine y teatro, al modo de muchos judíos que desean vivir más tranquilos, cambió su nombre. No inventó uno nuevo, sino que se puso el de su madre, italiano, "cuyos antepasados pertenecían a la aristocracia genovesa, como descubrió no sin cierto orgullo" (Traverso, *ob. cit.*, p. 139). Se nota esta cuestión en la marcada diferencia de intensidad entre el judaísmo de Benjamin y el de Adorno. Como fuere, y acaso entregado al esfuerzo de llevar luz sobre su *dictum*, las reflexiones de Adorno sobre Auschwitz figuran entre las más hondas que se hayan escrito.

ADORNO: "NO SE PUEDE ESCRIBIR POESÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ"

Si la *Dialéctica del iluminismo* había establecido que la razón burguesa (la razón iluminista), por medio de su dominio y control sobre la naturaleza y su dominio y control sobre los hombres, había conducido a la criminalidad instrumental, tecnificada de Auschwitz (esta es, justamente, la *dialéctica* de la racionalidad burguesa), años después, en 1966, Adorno habrá de publicar uno de sus ensayos más importantes, sin duda el más denso, también el más abigarrado y difícil de transitar, en medio, sin embargo, de pasajes deslumbrantes que justifican el esfuerzo de toda lectura. Este ensayo es *Dialéctica negativa* (Frankfurt, 1966). Me permitiré, antes de entrar en un texto tan trascendente, remarcar un par de concepciones de Adorno y Horkheimer sobre el capitalismo. Muy pocas. Pero es necesario tener claro que la razón que se viene desplegando desde Descartes y eclosiona monstruosamente en Auschwitz, esa razón criticada por Nietzsche, por Marx y por Freud, esa razón que, Heidegger, desde la derecha, señala como la responsable de la devastación de la tierra, es la *razón burguesa*. Venimos, luego del triunfo neoliberal de 1989, de años en los que pareciera que la burguesía es la gran inocente de la historia, dado que los *totalitarismos* se han derrumbado (el nacionalsocialismo y el stalinismo) y ha surgido victoriosa y virgen de ese doble derrumbe nuestra conocida ratio capitalista, con el rótulo joven y al día de *democracia liberal de mercado*. (A esta empresa contribuye Hannah Arendt con sus estudios sobre los orígenes del totalitarismo, de aquí su permanencia, su éxito aún vigente.) De un trabajo no muy logrado de Horkheimer, éste y Adorno habrán de extraer una frase de la que no renunciarán: *"Quien no habla del capitalismo no tiene derecho a hablar del fascismo"* (Horkheimer, *Die juden und Europa*). "Adorno (escribe Enzo Traverso) había señalado repetidamente la filiación del fascismo con la sociedad burguesa liberal, cuya crítica lo engendró y en cuyo seno vivió su período de incubación" (Traverso, *Ibid.*, p. 140) Adorno realiza una sólida precisión acerca de la República de Weimar y el surgimiento, en ella, del nacionalsocialismo: "Las dictaduras no se apoderaron de Europa como invasores extranjeros, cual Cortés en México, sino que hundían sus raíces en la crisis social engendrada por la Primera Guerra Mundial (...) Adorno abordó por primera vez el análisis del fascismo en un texto de 1942 dedicado a Aldous Huxley. Aunque las tendencias descriptas por el autor de *Un mundo feliz* (1932) perteneciesen a la moderna sociedad de masas (cuyo laboratorio de experimentación era ante todo el capitalismo norteamericano), es evidente que Adorno interpretaba dicha novela a la luz del nacionalsocialismo (...) El elemento premonitorio señalado por Adorno en esta novela era esencialmente la relación entre un nuevo orden totalitario y el desarrollo alcanzado por la técnica moderna" (Traverso, *Ibid.*, pp. 140/141).

Voy a exponer, ahora, los pasajes en que Adorno, en su *Dialéctica negativa*, reflexiona sobre Auschwitz y, a propósito de ello, retorna sobre su célebre *dictum*. "El sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar" (*Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2005, p. 332). Admite Adorno que el *dictum* "después de Auschwitz no se puede escribir poesía" equivale a quitarle el derecho de expresión al dolor. El martirizado tiene el derecho de gritar su martirio. Lo que sigue es de una gran complejidad y riqueza: la cuestión del sobreviviente. Es el momento de decirlo: estos razonamientos de Adorno nos conciernen. Argentina tenía en 1976 menos habitantes que Alemania en 1939. Aquí la masacre fue importante. Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, coloca a la Argentina entre los grandes genocidios del siglo XX. Nosotros conocemos el drama del sobreviviente. Nosotros, que sobrevivimos, portamos el malestar de la sobrevivencia. Vuelvo a Adorno. Luego de admitir que el sufrimiento tiene derecho a la expresión, el martirizado a aullar, escribe: *"Por eso quizás haya sido falso que después de Auschwitz no se podía escribir ningún poema"* (*Ibid.*, p. 332). Y continúa: "Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo de si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado (...) drástica culpa, la del que se salvó. Como expiación se ve asaltado por sueños como el que ya no viviría en absoluto, sino que habría salido gaseado en 1944 y toda su existencia posterior no la llevaría más que en su imaginación, emanación delirante de alguien asesinado veinte años atrás" (*Ibid.*, pp. 332/333). Es cierto: drástica culpa la del que se salvó. Analicemos esto. El que se salvó es Adorno. El que murió fue Benjamin. Benjamin murió por haberse *demorado* en Europa. Por haber creído que aún quedaban posiciones que defender ahí. Adorno se exilia, no en Nueva York, no en Boston. En Santa Mónica, California. The sunny California. ¿Cómo trabajaría aquí su culpa de sobreviviente? Aquí conoció a Schoenberg y empezó su relación con la música dodecafónica. Aquí diseñó, con Horkheimer, la *Dialéctica del iluminismo*. Creo que la culpa debe haber sido más honda en Adorno porque fue un exiliado de lujo. Porque siguió siendo el aristócrata que era en tanto Europa se desangraba y Benjamin moría en la frontera española. Es difícil interpretar estas cuestiones. Dada la rigidez, la dureza de los juicios de Adorno sobre la condición del sobreviviente, creo que aquí está en juego su propio drama. O la ausencia de su propia tragedia. No tenía *ninguna* para serenarse, para borrar su culpa. Debía, entonces, escribir. Su escritura tuvo la virtud de penetrar en el corazón de la tragedia.

Primo Levi dirá: "Existe Auschwitz, no existe Dios". Hans Jonas, uno de los "hijos de Heidegger" según la conceptualización de Richard Wolin, judío y exiliado, escribe: "Tras Auschwitz, podemos afirmar, más decididos que nunca, que una divinidad todopoderosa no sería totalmente buena o sería completamente incomprensible" (Citado por Traverso, *Ibid.*, p. 65). Los teólogos, los religiosos pierden la paciencia ante este tipo de reflexiones. Escuché a un rabino decir, ofuscado: "Estoy harto de escuchar 'dónde estaba Dios en Auschwitz'". Creo que tendrá que superar ese hartazgo porque seguirá escuchando esa pregunta mientras viva. Si incurrimos en una culpa piramidal, el primer señalado por Auschwitz es Dios. Adorno escribe que Auschwitz condena al ridículo la elaboración de un *sentido* de la inmanencia que irradia de una trascendencia firmemente establecida. Auschwitz niega la trascendencia. Afirma la soledad de la inmanencia. Este mundo remite a sí mismo. Remite a su propia inmanencia. Auschwitz niega la existencia de un Dios trascendente que tenga intervención en la historia de los hombres. De hacerlo sería un monstruo. "El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana" (*Ibid.*, p. 331).

EL FRACASO DE LA CULTURA

Busquemos ahondar sobre esta cuestión. ¿Cómo concebir a un Dios que *sabe* que Auschwitz va a producirse y no hace nada por impedirlo? ¿Cómo concebir a un Dios que siempre se ha arrogado a sí mismo las facultades de la omnipotencia, y resulta débil, inútil, para impedir, para amenguar el horror sobre la tierra? Los hombres están condenados a volver sobre sí mismos. La filosofía sólo puede concebir una historia inmanente. Como decía Dostoyevski: "La tragedia de los hombres es que están solos sobre la tierra". Tal vez esto pueda leerse, hoy, en un sentido más amplio: esta soledad los arroja a construir una historia plenamente *humana*, una historia en que el horror se explaya a partir de una maldad tan extrema que sólo el hombre, abandonado a sí y sin Dios, lleva en su ser. O como diría Dostoyevski: en su corazón. O como diría Iván Karamazov: si estamos solos en la tierra, si no hay Dios, *todo está permitido.* Auschwitz está permitido. Como dirá Adorno: "El infierno real (se preparó) a partir de la maldad humana" (*Ibid.*, p. 331). Si la historia es la historia de la crueldad, de la injusticia, del horror, es porque es la historia de los hombres, hecha por ellos, una historia humana, un *humanismo*, el verdadero *humanismo*, el que arrostra que la historia es así, cruel y concentracionaria, porque surge de la maldad de los hombres. El hombre no puede ser el pastor que propone Heidegger: echaría al Ser de su morada, la ocuparía él, se apoderaría del lenguaje para dar órdenes y blasfemar contra todo lo trascendente, todo lo sagrado, y se devoraría a las ovejas de ese campo fértil que pronto dejaría yermo. ¿Pensó Heidegger Auschwitz? Dejemos de lado la pretensión de que haya dicho algo, la ruptura de su célebre silencio. Preguntemos apenas: ¿pensó Auschwitz? Sólo nos lo revela la frase en que compara la tecnificación de la agricultura con la tecnificación de los campos de exterminio. Es una línea de pensamiento auténticamente heideggeriana.

Se equivocan quienes se ofenden por esa frase. Para Heidegger, el arrasamiento de la tierra (la tecnificación que para ello es necesaria) utiliza la misma ratio moderna –la que ha olvidado el Ser– que la que utilizan los verdugos de los campos tecnificados de la muerte. Pero sólo señaló eso. Eso lo sabe cualquiera. Que el arrasamiento de la naturaleza es paralelo al de los hombres ya está dicho en la *Dialéctica del iluminismo*. Y aun en muchos textos de Heidegger. ¿Por qué no avanzó más allá? ¿No eran *demasiados* los muertos en los campos? "Una vez más triunfa (escribe Adorno), inefablemente, el motivo dialéctico de la transformación de la cantidad en calidad" (*Dialéctica negativa*, ed. cit., p. 332). Acaso debió pensar que seis millones de sacrificados era algo distinto al arrasamiento de la agricultura, ya que esa cantidad llevaba *ese* horror a una expresión *cualitativamente* diferenciada. No lo hizo. Qué pena que Heidegger no tuvo el coraje de *pensar* la tragedia y su propia tragedia. Los tesoros que habríamos tenido. En lugar de eso, silencio, soberbia y textos abstrusos, imposibles.

"Con el asesinato administrativo de millones, la muerte se convirtió en algo que nunca había sido de temer así" (*Ibid.*, p. 332). Aquí, en Argentina, un par de meses antes del golpe, algunos pensaban permanecer en el país porque esperaban un golpe más, como otros, como tantos que habían sido. Abogados de presos políticos, sobre todo ellos, solían decirnos: "No, esto que se viene es distinto. Nunca ocurrió". "El genocidio" (escribe Adorno) "es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son nivelados, pulidos, como se decía en el ejército, hasta que, desviaciones del concepto de su perfecta nulidad, literalmente se los extermina" (*Ibid.*, p. 332). Cita, luego, un *dictum* de Beckett, de *Final de partida*. Beckett dice que *ya no queda mucho que temer*. Es lacerante este *dictum*. Después de Auschwitz, ya no queda mucho que temer. Se ha llegado al extremo. No se puede avanzar más en el horror. Cualquier horror que vuelva a producirse no será (no puede ser) peor que Auschwitz, ergo: ya no queda mucho que temer. Sólo la repetición del infierno. Y ya conocemos el infierno. La respuesta a este *dictum* la dará Adorno: habrá que actuar de tal modo que Auschwitz no se repita. Será su imperativo categórico. Lo dice dos páginas más adelante. Habla, aquí, de un nuevo imperativo categórico para los hombres: "Orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido" (*Ibid.*, p. 334). En seguida, arribamos a uno de sus textos más célebres y de oscura interpretación. El de la cultura, el de la basura. Escribe: "Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. Que pudiera ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, de arte y de ciencias ilustradoras, dice más que sólo que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos (...) Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura (...) Quien aboga por la conservación de una cultura radicalmente culpable y gastada se hace cómplice, mientras que quien rehúsa la cultura fomenta inmediatamente la barbarie como la cual se reveló la cultura" (*Ibid.*, p. 336).

No necesito decir que el último texto es hermético y ha tenido diversas interpretaciones. Pertenece a las frases que Adorno arroja como desafíos y sin tomarse el trabajo de ilustrarnos sobre ellas. Veamos: "Toda la cultura posterior a Auschwitz es basura". Podríamos, reconociendo el pesimismo de la postura (lo cual no hay por que objetarle a Adorno ante un tema como el de Auschwitz), leer la frase del siguiente modo: Auschwitz ha marcado de tal modo a la civilización y la cultura occidentales que las ha arrojado a un abismo desde el que no hay regreso: *es basura*. Lo peor no es *inminente*. No estamos esperando lo peor. Lo peor ya ocurrió. Ahora quedan los restos: la basura. Pero la frase contiene otra: la que afirma que la crítica a Auschwitz es "apremiante". ¿Qué cultura, desde qué cultura se hará esa crítica si *toda* cultura es desecho, excrecencia? He aquí una paradoja de difícil solución. Además, Adorno no se detiene ahí: hay una cultura "radicalmente culpable y gastada", ésta llevó a Auschwitz. Pero rehusarla es fomentar de inmediato la barbarie. Pero es rehusar la barbarie con la cultura que llevó a ella. No hay salida. Hay que crear una nueva cultura. Sin embargo, Enzo Traverso, por ejemplo, extrae una lección positiva de Auschwitz: "Ahora la menor ofensa a la dignidad del hombre se vuelve intolerable" (*Ibid.*, p. 252). Sin embargo, será adecuado establecer que tanto el pesimismo de Adorno como el optimismo de Traverso chocan contra dureza cruel de la praxis humana. Hacia el final de su libro Traverso establece la siguiente certeza: "Una de las condiciones para la creación de los campos de exterminio es precisamente la monopolización estatal de la violencia, es decir, lo que desde Hobbes a Weber y Elias se consideró uno de los rasgos esenciales del proceso de civilización. *En el Estado encontramos efectivamente el origen de todos los genocidios del siglo XX*" (*Ibid.*, 251. Cursivas mías). ¿Cómo se ha protegido el pueblo judío avasallado, masacrado en Auschwitz? Creando el Estado de Israel. Un Estado poderoso que decreta guerras, que incluye la tortura en su texto constitucional, que elimina milicianos y civiles con armas sofisticadas, muchas de las cuales le provee Estados Unidos, su aliado en la guerra que sostiene sin fin en Medio Oriente. El cristianismo de los orígenes pereció no bien se consolidó el poder terrenal de la Iglesia, que llevó a la Inquisición. El Estado de Israel, en un Oriente que busca destruirlo (el líder de Irán lo ha dicho con todas las letras), tiene que matar, tiene que torturar. En 1945 era inimaginable que los judíos pudieran hacer algo así. Que devastaran la humanidad de otros como la suya había sido devastada. Pero ahora tienen el Estado. Y tienen que luchar contra quienes quieren destruirlos. Y son impiadosos en esa lucha, como lo son sus enemigos. Israel, el pueblo de Auschwitz, mata desde el Estado, porque ahora lo tiene. ¿Qué otra opción le queda? La diáspora. ¿Otra diáspora no es el riesgo de otro Auschwitz? Habrá, entonces, que aferrarse a ese Estado y pagar el costo que tiene todo Estado: matar. Auschwitz, incluso, es un elemento de consolidación de ese Estado. La opción es: o el Estado de Israel y su defensa a ultranza y la justificación a-crítica de sus procedimientos o Auschwitz. Traverso analiza la actitud del historicismo sionista de integrar Auschwitz en la secuencia histórica de las catástrofes judías; no verlo como elemento de "ruptura civilizatoria", tal como lo hizo la Escuela de Frankfurt. Escribe: "Semejante enfoque consiste en no ver Auschwitz y, a lo largo, 'privatizarlo', en apropiárselo como elemento de legitimación política. Ben Gurión nunca comprenderá el alcance del genocidio, en el nacionalsocialismo ve sobre todo la ocasión de una nueva ola migratoria judía hacia Palestina" (*Ibid.*, p. 36). Creo que este modo de comportamiento, consciente o no, es inevitable. Cada judío, hoy, en Israel, sentirá la amenaza enemiga como el retorno de lo peor, o como el peligro de que lo peor vuelva a ser. A su vez, si se siente esto, es natural que toda acción bélica judía sea realizada para no sentirlo. El Estado judío ha, en efecto, privatizado Auschwitz como elemento de legitimación política. Es como si el belicismo judío dijera: "Haremos lo que sea necesario para que Auschwitz no se repita". Matarán, pero no quieren volver a temer Auschwitz. Llevan Auschwitz en sus conciencias. En una zona oscura, negada por la necesidad de sobrevivir día a día y hasta de permitirse la felicidad como cualquier ser humano. Pero ahí está. Cuando un soldado judío mata siente (con mayor o menor nivel de conciencia) que lo hace por el imperativo de Adorno (lo conozca o no): que Auschwitz no se repita. Incluso si visualizamos detenidamente la figura del soldado judío, si lo vemos equipado tal como los marines norteamericanos, con ese aspecto de astronautas mortales, de seres invencibles, de máquinas de destrucción, es posible conjeturar que el temor que esa imagen produce en sus enemigos está diciendo: "Somos lo totalmente distinto del judío que iba con mansedumbre a la cámara de gas". Esa mansedumbre, que algunos le cuestionaron al judío concentracionario, encuentra en el superequipado soldado israelí, una máquina bélica en sí mismo, su contracara absoluta. Ha de funcionar ahí un orgullo secreto (o manifiesto) y poderoso. "No somos los que fuimos. Tengan cuidado con nosotros. Témannos. Porque jamás volveremos a ser mansos."

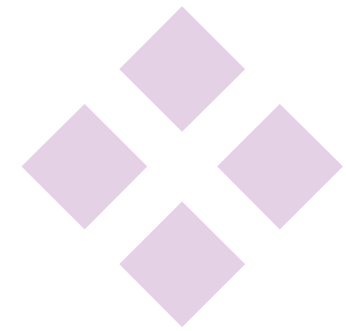


Por otra parte, todo el planeta está hoy hundido en guerras o a punto de estarlo. Corren el riesgo que enuncia Traverso: "En el Estado encontramos efectivamente el origen de todos los genocidios del siglo XX". Pero los hombres no se desprenderán de los Estados. Así, las guerras continúan. Las torturas continúan. El imperativo adorniano de que Auschwitz no se repita es olvidado y pisoteado día tras día en la historia sucia del siglo XXI.

BENJAMIN: "TESIS SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA"

Walter Benjamin, que admiraba el cine, veía en los desfiles nazis de Nuremberg y en los documentales de Leni Riefenstahl los fundamentos de una fascinación estética que el nacionalsocialismo producía en muchos. Sobre todo en los intelectuales. "El régimen hitleriano les parece la encarnación de esperanzas apocalípticas, de impulsos vitalistas e irracionales, como el triunfo simultáneo de la naturaleza y la técnica, de la fuerza y el mito, elementos que les seducen ante el cataclismo de la guerra y el hundimiento del antiguo orden europeo" (Traverso, *Ibid.*, p. 23). Heidegger, sin ir más lejos, se encontraba representado en esa exaltación del "triunfo simultáneo de la naturaleza y la técnica". El film de Riefenstahl, *El triunfo de la voluntad*, utilizaba la palabra de la obra de Nietzsche que el nazismo había privilegiado, *La voluntad de poder*, y sus encuadres daban a todos el aire de héroes wagnerianos. Los uniformes de guerra nazis, los cascos y, más que nada, esos sacones de cuero que usaban sus altos oficiales, más la calavera incrustada en la gorra militar de los SS les otorgaban un glamour bélico y macabro a los guerreros de Hitler. La música de Wagner, los aforismos de Nietzsche, el uso incesante de la radio, la oratoria desbordada del Führer, sus manos (que Heidegger admiraba), las banderas, el rojo sobre el blanco y la cruz gamada en el centro, todo eso fue para muchos irresistible. Para otros fueron las imágenes que habrían de poblar sus pesadillas durante los muchos o pocos días que habrían de vivir. Pero el ropaje era poderoso. Había que salir del horizonte de la burguesía liberal, del mediocre parlamentarismo sin caer en las garras de Moscú. La "Revolución Conservadora" debía lucir como ninguna. Walter Benjamin llamaría a todo este aquelarre "estetización de la vida política".

Según ya dijimos (y según muchos saben porque su muerte, la de Benjamin, se ha convertido en un símbolo del dolor, del hombre que no puede escapar a su tragedia, al horror que por fin fatalmente lo alcanza), Benjamin se suicida el 26 de septiembre de 1940 en Port Bou. Queda, de este modo, como el que presintió la catástrofe de Auschwitz y como su primera víctima. Nosotros vamos a concentrarnos en su obra teórica más relevante, más hermética, más judeo-mesiánica, más marxista, más antifascista, más personal. Está escrita en un estilo alegórico y teológico. Está escrita en un momento de desesperación, en 1940, cuando esas posiciones que aún restaban defender en Europa (según Benjamin le dijera a Adorno) ya no existían. Cuando era inminente la "solución final". Cuando los ejércitos hitlerianos lo ocupaban todo y parecían incontenibles, como la derrota. Son las *Tesis de filosofía de la historia.* En Munich, en 1921, Benjamin compra un cuadro del expresionista suizo Paul Klee. Se llama *Angelus Novus*. El



cuadro se convierte en referencia de varios de sus escritos. Tiene el poder de fascinarlo y esa fascinación no es extática, como si Benjamin se dedicara a entregarse mansamente a la belleza indescifrable del cuadro de Klee y quedara, en ese éxtasis, paralizado. No: desde *Origen del drama barroco alemán* hasta sus casi enigmáticas *Tesis* de 1940, el *Angelus Novus* alienta la obra de Benjamin, le entrega belleza y densidad. En cierto momento, pierde el cuadro, lo encuentra luego, en su exilio en París, en 1935, y en 1940 llega a las manos de Georges Bataille, aquí la guerra persevera en extraviarlo para siempre, pero por fin llega a manos de Adorno. Actualmente, sin que exista el hombre que lo leyó más hondamente que nadie, se exhibe en el Israel Museum de Jerusalén.

Las *Tesis de filosofía de la historia* pueden ser interpretadas como el testamento espiritual de Benjamin. O como un poderoso legado para los estudiosos de la historia, y de la filosofía. La crítica a la modernidad que entregan fue aprovechada por los filósofos posmodernos, quienes intentaron apoderarse de Benjamin y hacer de él un enemigo del marxismo. Sin embargo, Benjamin se presenta como un materialista histórico en las *Tesis* y su crítica a la modernidad está hecha desde esta filosofía de la que nunca renegó.

Vamos a partir de la más célebre de ellas –la tesis IX–, la que se centra en la figura del ángel de la historia. Si la develamos con cierta adecuación (no se puede aquí establecer una sola lectura) nos volcaremos con mayores medios comprensivos sobre las otras. Escribe Benjamin: "Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies" (Walter Benjamin, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 1999, Traducción de H. A. Murena, p. 46. Murena fue un excelente traductor de los textos de la Escuela de Frankfurt. La traducción de *Dialéctica del iluminismo* también le pertenece). La visión de Benjamin abre una nueva lectura de la historia. Es posible (o acaso sea posible argumentar no contra sino sobre ella) que esté excesivamente *situada*. ¿Hay alguna lectura de la historia que no lo esté? La de Benjamin está trágicamente situada. La catástrofe que lee *en* la historia se está desplegando *ante* sus ojos. No tiene que ir a buscarla al pasado. Está sucediendo *ahora*. Esta *presencia* de la catástrofe, este avance del Apocalipsis, condiciona, y no podría ocurrir de otro modo, la lectura de Benjamin. Queda de lado, así, toda lectura progresiva de la historia. La noción de Progreso típica de la modernidad, de la filosofía de las Luces, cae, es herida de muerte. Cae, también, la dialéctica. No sé si esto se ha visto con exhaustividad. Pero creo que la "cadena de acontecimientos" que Benjamin menciona es la teleología hegeliano-marxista. Dejemos de lado a los posmodernos. Buscaban agua para un molino que no es el mío y ya no están casi a la vista. No vamos a dejar de ver ciertas cosas por no "darles armas". No se filosofa así. Lo cierto es que cualquier interpretación se quedaría corta o escuálida o excesivamente prudente si no viera la dirección poderosa que lleva la reflexión de Benjamin. Se podrá decir que se refiere al historicismo. Se podrá decir, respondiendo, que no resulta tan fácil desgajar de ahí a Hegel y su más que aventajado discípulo Marx. Algo que no significa minusvalorarlos porque *Benjamin es su discípulo*. Piensa así porque es marxista. Porque le da nueva vida al marxismo. (*Nota:* Supongo que no se me perdonará esta afirmación: que Benjamin da nueva vida al marxismo criticando el teleologismo hegeliano-marxista. De hecho, en los trabajos de Reyes Mate y Michael Löwy sobre Benjamin no se considera atacada la dialéctica. En Löwy era de esperarlo. Reyes Mate aplica la crítica de Benjamin al progreso sólo a las filosofías burguesas de la modernidad. También, desde luego, al marxismo positivista o dogmático. Pero ninguno de los dos señala lo siguiente: el cuestionamiento de Benjamin es al progreso dialéctico tal como aparece en Hegel y luego en Marx. Este cuestionamiento, además, encaja con el de la Escuela de Frankfurt, que, o lo hace, o su tarea, que es pensar Auschwitz, no tiene sentido. O Auschwitz cuestiona la racionalidad dialéctica hegeliana o no cuestiona nada nuevo, ya que la idea historicista del progreso estaba seriamente deteriorada cuando Benjamin escribe sus *Tesis*. En suma, si las *Tesis* tienen que ser auténticamente transgresoras, y lo son, una de sus principales acusadas, ahí, bien visible en el banquito de los responsables, es la teleología de la historia. Su encadenamiento dialéctico.)

DIALÉCTICA Y CATÁSTROFE

Nosotros, con el ángel de la historia, hemos dado vuelta nuestra cara hacia el pasado. Nosotros, constituidos por la filosofía de la historia gigantesca de Hegel, vemos en ese pasado una "cadena de acontecimientos". (Aquí la traducción de Murena me incomoda porque la palabra "acontecimiento" tiene hoy resonancias que no tiene en Benjamin. Preferiría reemplazarla por la palabra "hechos".) Vemos en el pasado una cadena de hechos. Esa *cadena* que nosotros vemos es la que entrega la racionalidad de los hechos. Los hechos no son contingentes, son necesarios. Lo son porque hay en ellos, en su inmanencia, una necesariedad. Esa necesariedad es lo que llamamos: *teleología.* Los hechos, internamente, se dirigen hacia un fin. Este desarrollo de la historia, esta teleología de la historia implica su honda racionalidad. A esa racionalidad le llamamos *dialéctica histórica*. Es lo que nosotros, formados en Hegel, formados en Marx (como Benjamin), vemos en ese pasado. El ángel de la historia, lejos de ver una *cadena de hechos*, ve una *catástrofe única*. Lo que para la racionalidad dialéctica de la historia eran hechos inmanentes y necesarios, para el ángel son ruinas, una ruina sobre otra ruina. Desarrollemos aquí un tema sustancial de la Escuela de Frankfurt: *¿de qué puede ser superación Auschwitz?* Esta es la gran pregunta que desarma toda interpretación racional de la historia. Nosotros, como argentinos, podemos también formularla desde la experiencia de nuestro Reich. También fue para nosotros una "ruptura civilizatoria". ¿Cómo interpretar este concepto? Recordemos los tres momentos de la dialéctica hegeliana. Un primer momento de afirmación plena al que Hegel llama en sí o universal abstracto. Un segundo momento de particularidad que niega al primero. A este momento Hegel lo llama particular negativo o para sí. Y un tercer momento que niega al segundo pero lo conserva (conserva a los dos primeros) superándolos y llevándolos hacia un tercer momento en que los concilia. Este es el momento del en sí-para sí o el universal concreto. Este concepto de superar conservando fue largamente idolatrado por los hegelianos y por los marxistas hegelianos. Es, diría, el alma de la dialéctica. Es el *aufhebung* de Hegel. El movimiento dialéctico llega a su conciliación final *sin perder nada en el camino* porque lo que supera a la vez lo conserva en tanto negado y lo lleva hacia la síntesis final, hacia la conciliación dialéctica. Precisamente el concepto de *dialéctica negativa* que elabora Adorno tiene que ver con la crítica al *aufhebung*. La dialéctica negativa no tiene *aufhebung*. Permanece en la negación, sin superar-conservando. El mantener siempre activa la negatividad le permite a la dialéctica *no conciliar*. No cerrar nunca. No detenerse. La pregunta de los frankfurtianos es: ¿de qué podría ser *superación* Auschwitz? Hegel no vacilaría es responder que Auschwitz es un momento más de la dialéctica histórica. Que el mal es el motor de la historia en tanto lo es lo negativo. Que el espíritu no se asusta ante la muerte, etc. Recuerden: "el dolor, la paciencia, el trabajo de la negativo". No, dicen los frankfurtenses. Auschwitz no puede ser un elemento de una cadena de hechos. *Auschwitz es una catástrofe civilizatoria*. Una ruptura *civilizatoria*. Eso es lo que ve el ángel de Benjamin: una catástrofe única. ¿Qué quiere hacer? Detenerse y despertar a los muertos. Es urgente despertar a los muertos porque si triunfan los que están triunfando (en Benjamin: los ejércitos del fascismo) la interpretación final del pasado la darán ellos, los victoriosos, y entonces los muertos serán olvidados o serán vistos desde la visión de los verdugos. También nosotros planteamos eso en la Argentina: mantener viva la memoria, luchar por ella para que la visión del pasado no hiera a los muertos, no los niegue, no los injurie. Porque si triunfan sus verdugos será así: serán culpables. Serán lo que los verdugos digan de ellos. De nuestras víctimas del terror de Estado dirán: marxistas apátridas y subversivos.

La tesis IX concluye así: "Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso" (*Ibid.*, pp. 46/47). Texto hermético. Pero puede abordarse. El ángel de Benjamin no puede plegar sus alas. La tempestad lo arrastra hacia el futuro, pero el ángel le da las espaldas. Se niega al futuro, su mirada se dirige hacia el pasado. En el pasado tiene más cosas que salvar que en ese futuro en el que no confía. ¿Qué tiene que salvar el ángel? La memoria de los vencidos.

Aún existen quienes creen en el progreso y creen que el progreso, por su dinámica incontenible, derrotará al fascismo. Benjamin afirma que la suerte del fascismo depende de que aún se lo combate a partir de esta fe en el futuro como "ley histórica". Se refiere a los socialdemócratas. El estupor los domina: ¿cómo es posible que "estas cosas" (el fascismo) sucedan aún en el siglo XX? (*Ibid.*, p. 46). Esta creencia, desatinada, en un avance de la historia hacia un futuro, esta creencia en una "corriente de la historia" ha corrompido a la clase obrera alemana. Creía, ella, nadar "a favor de la corriente". ¿Qué corriente? No hay una corriente porque no hay un *sentido* de la historia. ¿No podemos nosotros, azorados habitantes del siglo XXI, sentir a Benjamin como nuestro contemporáneo? ¿Alguno de ustedes cree hoy en un sentido de la historia? ¿No vemos, por el contrario, fuerzas dispares, poderes diferenciados que chocan en medio de una racionalidad destructiva y creciente que amenenaza no ya sólo a los hombres sino al planeta mismo? Que la historia no tenga un sentido significa que no tiene una *interioridad dialéctica*. No digo que la dialéctica no nos sea imprescindible para analizar ciertos conflictos. Pero como lógica del desarrollo histórico está muerta. Era una metafísica de la historia. La historia puede comprenderse desde el desborde nietzscheano de potencias y pulsiones enfrentadas. No significa esto que la historia se quiebre y sólo tenga discontinuidades. (¿Necesito aclarar que estoy en contra de toda esa charla del fragmentarismo posmoderno, de la apoteosis del "dialecto", de la apología de las pequeñas historias?) La continuidad de muchos hechos históricos es incuestionable. Lo cuestionable es el *sentido interno* de la historia. ¿Dónde está el sujeto sustancial hegeliano? ¿Dónde está el sujeto marxista enterrador de la burguesía? Benjamin refuta, en sus herméticas tesis, estas posturas que plantean una necesariedad dialéctica *universal.* ¿Es posible hoy, con la trágica irrupción del Islam en la historia de Occidente, hablar de un desarrollo histórico dialéctico, universal y necesario? Hay un componente de azar, de locura, de riesgo, de apocalipsis inminente que no tiene relación alguna con la cadena de hechos que creíamos ver y que el ángel de la historia, en Benjamin, no ve.

Continuaremos con Benjamin. Y luego: Sartre.

el próximo domingo
CLASE Nº 31
SARTRE